

A R T I G O S

A demanda espiritual nos Estados Unidos

relatório de uma investigação *

A despeito de previsões sobre uma «guerra cultural», há grandes forças dentro da sociedade americana para a manter numa via de tolerância e moderação. Desta forma, outro cenário implicaria o reconhecimento mútuo dos limites entre religiões e algum grau de harmonização de símbolos e ensinamentos, ao nível das suas raízes, acompanhado da evidência de que as ideias do peregrino estão amplamente distribuídas através das comunidades religiosas e do país no seu todo.

Wade Clark Roof
University of California
Santa Barbara

Há anos atrás, os títulos dos media explodiram, quando foi descoberto que a Primeira Dama Hillary Rodham Clinton estava a ter conversas imaginárias com Eleanor Roosevelt, morta há mais de trinta anos. A revelação de que a Primeira Dama usava técnicas de visualização e meditação guiada, nas suas conversas imaginárias na Casa Branca, captou a atenção imediata de várias sensibilidades religiosas as quais responderam como era previsível: os fundamentalistas cristãos tomaram como alvo os *New Ager*s¹ apelidando-os de pagãos e irreligiosos. E os *New Ager*s ripostaram chamando aos fundamentalistas rígidos e intelectualmente limitados.

Mas o interessante é que estas reacções foram passageiras e bastante pacíficas. Inquéritos realizados nas semanas seguintes à reportagem, mostraram que poucos Americanos pensavam realmente que o comportamento da Primeira Dama fosse assim tão estranho; a opinião pública a seu respeito quase não sofreu alteração. Mais, argumentou-se que o método e a prática de visualização criativa², segundo as técnicas contemporâneas de Jean Houston, não estava em conflito com a crença em Jesus

*O presente texto é uma tradução do estudo de Wade Clark Roof, «Spiritual seeking in the United States: Report on a panel study», in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 2000, 109 (janvier-mars) 49-66. Trad. de Paulo Borges Carreira. A Direcção agradece aos órgãos directivos da congénere francesa a autorização para a publicação em português deste artigo. Adverte-se que todas as notas inseridas no rodapé são notas de tradução.

¹*New Ager*, adepto da *New Age*.

²*Soul-making*, no original.

Cristo nem com outras doutrinas Cristãs. A oração, tal como tem sido praticada pelos Cristãos, ao longo da história, pode ser pensada como uma forma de conversação e ordens monásticas como os Jesuítas têm realizado, desde há séculos, os seus «Exercícios Espirituais» que, no caso desta ordem, integra o próprio auto-envolvimento na história dos Evangelhos. A visualização criativa podia tomar muitas formas – então que havia de estranho naquilo que Hillary Clinton estava a fazer? Não tinha uma metodista – mesmo da Casa Branca – direito a alguma liberdade? O paradoxo é que, como sublinha o jornalista do *The New York Times* Peter Steinfelds (1996), enquanto as práticas da *New Age* provocam muitas vezes reacções mordazes, grande número de americanos, incluindo muitos tradicionalistas religiosos «agarram-se aos livros, confiam nas suas medicinas alternativas e pagam a orientadores e consultores com vista a aprender técnicas para reduzir o *stress* e concentrar a atenção».

Duas semanas depois do acontecimento, a atenção desviou-se da Primeira Dama para o facto de quão rapidamente tais práticas espirituais se estavam a tornar preponderantes nos Estados Unidos. O que ela estava a fazer era assim tão diferente da exploração «legítima» do potencial humano? Longe de ser uma espécie de culto ou o movimento de um “guru”, foi saudado como um tipo de exercício potenciador da criatividade, semelhante aos largamente praticados em muitos sectores da sociedade contemporânea.

Grandes corporações e empresas como a Boeing, a Lotus Development, a Meditronic e o Banco Mundial, patrocinam seminários de espiritualidade e técnicas de *management* para os seus directores, onde se fala de «alma», «visualização» e «atingir a sincronia entre o *self* e a corporação». Em editoriais de periódicos e centros de retiro por todo o país, a discussão desviou-se para quão profunda era a fome espiritual dos Americanos. O autor de *best-sellers* sobre a *New Age*, James Redfield (1996:1) sugeriu que o episódio ajudou a focar a atenção sobre «a exploração do próprio potencial humano: o que é, na verdade esta ânsia pela qualidade e realização espiritual que está a ocorrer por toda a parte?»

Este episódio com a Primeira Dama, aponta para a crescente e cada vez mais reconhecida cultura de busca espiritual nos Estados Unidos. Por uma cultura de busca, quero significar um comportamento com ênfase na pesquisa e no desenvolvimento espiritual, com muitas referências a «jornada», «crescimento», «descoberta» e «cultivo da vida interior». A evidência desta cultura está amplamente difundida: palavras como «espírito» e «alma» são um lugar comum nas conversas de restaurantes e cafés. Nos programas de televisão em horário nobre, a «espiritualidade», mais que «religião», isto é uma ênfase sobre a reflexão e o significado pessoal, em vez do dogma institucional ou da moralidade, recebe uma atenção considerável. Isto é ilustrado pelo facto de a rede federal Public Broadcasting System, em 1995 ter começado uma série, muito bem acolhida, de programas sob o tema «Buscando Deus na América». Esta série de entrevistas com as principais figuras religiosas e líderes espirituais, foi tão popular que, agora, passados dois anos sobre a primeira emissão, as reposições continuam a ser apresentadas e discutidas em muitas Igrejas e pequenos grupos. Através do país há, geralmente, muita curiosidade sobre e interesse em assuntos espirituais, dentro ou fora da religião organizada. Como diz o sociólogo William Sims Bainbridge (1997: 390): «O fenómeno da *New Age* envolve a religião convencional como um banco de nevoeiro cultural, faltando quase completamente nas organizações formais em larga escala mas dando às franjas da fé uma aparência misteriosa».

A cultura de busca espiritual³ põe em paralelo uma mudança na psicologia popular, mudança que alguns comentadores encaram como um desenvolvimento significativo da modernidade tardia ou da pós-modernidade. «Estamos a tornar-nos instáveis e complexos», escreve o psicólogo Robert J. Lifton (1993:1), significando a sua afirmação que o sentimento, por parte das pessoas, nos dias de hoje, de que as suas vidas são fragmentadas, as torna cada vez mais abertas à ideia da revisão e adaptação das suas identidades e perspectivas. «Sem darmos conta disso», continua Lifton; «temos estado a produzir um sentimento de auto apropriação da inquietação e do fluxo do nosso tempo. Este modo de ser difere radicalmente do do passado e permite empenharmo-nos em uma contínua exploração e experiência pessoal. Denominei-a o «*self proteano*»⁴ segundo o deus helénico do mar, Proteu, o de muitas formas.

Terá Lifton razão? Haverá um novo sentido de auto-emergência?

Não parece ser coincidência que a metáfora de uma demanda espiritual assuma relevância num momento em que muitos dos esteios da cultura das religiões tradicionais se tornaram mais ténues. Ouve-se falar na crise da modernidade e expressões como «pós-tradicional», «pós-dogmática», «pós-cristã», e «pós-moderna», são cada vez mais comuns nos auditórios, o que pode por si mesmo contribuir para uma atitude de procura de um significado espiritual e de uma direcção. Uma reestruturação da vida interior e uma atenção renovada sobre a importância das verdades íntimas emergem, ao mesmo tempo que se ouvem, de todos os lados, vozes apaixonadas a favor do relativismo moral e do multi-culturalismo e adeptos do «conhecimento pessoal», opostos à «unidade do conhecimento», atraem um interesse crescente. É dada muita atenção à experiência «autêntica» à recuperação do gosto pela entrega, ao pensamento holístico. Com efeito, o tema da demanda encontra ampla expressão comercial nos Estados Unidos: «Viajante», «Explorador» «Guia» e mesmo «Demanda»⁵ são nomes de modelos de carros e camiões; «A vida é uma jornada. Goza a corrida.», assim diz o anúncio televisivo da Nissan. O exército americano adopta um ensinamento básico da psicologia humanista ao proclamar nos seus anúncios: «Sê tudo o que podes ser.» A procura como motivação, toma posse dos média e da cultura popular.

Características da espiritualidade contemporânea

A primeira pergunta a fazer é: o que explica esta difundida cultura do pesquisador⁶? Penso que, mesmo no centro destas mudanças, estão as gerações posteriores à Segunda Guerra Mundial. A imensa geração do «baby boom», seguida pela Geração X⁷ são as maiores portadoras desta mudança nas sensibilidades religiosas. Obviamente, a cultura está amplamente difundida ao longo da sociedade, mas são estas coortes mais jovens que estão a marcar o ritmo. Os valores que, para elas, são importantes, incluem o ambiente, a recuperação do feminino, o holístico, e a qualidade de vida – todos identificados por Inglehart (1990) como valores «pós-materialistas».

³ *Spiritual quest culture*, no original.

⁴ *Protean self*, no original.

⁵ *Voyager, Explorer, Pathfinder e Quest*, respectivamente, no original.

⁶ *Seeker culture*, no original.

⁷ *Generation Xers*, no original.

Através do mundo ocidental, os sinais apontam para o incremento de uma cultura espiritual genérica, a qual já não está profundamente alicerçada na Cristandade e se abre para um mundo de perspectivas provenientes de uma variedade de tradições religiosas e metafísicas (cf. Roof, Carroll e Rozen, 1995). Mas aqui, os meus comentários limitam-se aos Estados Unidos.

Para compreender o aparecimento deste interesse pela espiritualidade, deve reconhecer-se que, nos Estados Unidos, grande número de jovens nascidos depois da Segunda Guerra Mundial abandonaram nos anos sessenta e setenta, em número cada vez maior, as Igrejas, sinagogas e templos. Era o tempo do sentimento *anti-establishment* e dos estilos contra culturais, quando novas normas de sexualidade, família e padrões de vida se confrontavam com as crenças, valores e práticas de religiões mais convencionais.

Estes desenvolvimentos ajudaram a desgastar uma cultura normativa mais antiga, alinhada com a América Protestante, e antecederam um mal-estar que afectou largamente a religião organizada: as Igrejas Protestantes da velha guarda sofrem hoje de perspectivas envelhecidas e uma notável ausência de membros jovens. A Igreja Católica e a comunidade judaica sofrem do mesmo, embora em menor grau. Muita da gente nova que saiu nessa altura, sabe muito pouco – e os seus filhos da Geração X (agora na casa dos vinte) sabem ainda menos – sobre ensinamentos religiosos, excepto aquilo que, em larga medida, colheram dos amigos, do cinema e da televisão. Em cada uma destas gerações, muitos regressaram ao Protestantismo Evangélico, devido à atenção que este confere às necessidades pessoais, à sua moral firme e ao seu ensino religioso; mas muitos – talvez a maior parte – abandonaram-no e decidiram-se por uma forma privada de religião, muitas vezes dotada de um sistema de crenças pouco claro e sem um empenhamento genuíno. O vocabulário que se encontra em muitas Igrejas evangélicas, sublinha perfeitamente o contexto cultural: os recrutas são descritos como « pré-Cristãos » ou « Cristãos potenciais ». Na Universidade da Califórnia, em Santa Bárbara, os meus alunos dizem que há quatro principais grupos religiosos no campus: Judeus, Muçulmanos, Católicos e Cristãos! Por « Cristãos » entendem os Protestantes evangélicos e, para um número considerável de estudantes, há aparentemente pouca consciência de que Católicos Romanos e Protestantes partilham uma herança Cristã comum e, muito menos, têm o conhecimento das diferenças de crenças e práticas, entre as diversas confissões Protestantes. Os limites que outrora permitiram distinguir um grupo religioso de outro, na cultura dominante, carecem agora de significado para muitos jovens americanos.

Além do mais, estas gerações mais jovens são a verdadeira vanguarda das mudanças culturais e sociais que alteraram o significado ontológico da religião: contacto com culturas e religiões provenientes de toda a parte; influência de um mundo dominado pelos media, onde o cinema e a televisão moldam muitas das narrativas pelas quais as pessoas vivem; aumento de pluralismo, não só na religião, mas nos estilos de vida e nos valores culturais. Acima de tudo isto, estas gerações cresceram num mundo onde tudo pode tornar-se, virtualmente, e muitas vezes se torna, em realidade, transformando-se em mercadoria. O capitalismo introduziu-se na religião num grau talvez mais profundo que antes, criando uma nova vaga de tele-evangelistas que vendem Deus em troca de donativos e transformando a religião em slogans de *T-shirts* e em autocolantes. E não é de surpreender que uma geração que fez a experiência do Vietname e aprendeu a pôr em questão as autoridades políticas, questione agora, de igual modo,

os vendedores de religião e muitas vezes dela se aproxime, com uma postura de cepticismo, perguntando a si mesmos se algo de autêntico, aí poderá ser encontrado.

Melhor educados do que qualquer outra geração, muitos jovens americanos pertencem à denominada classe dos «gestores do conhecimento»⁸ – aqueles que criam, interpretam e disseminam a informação, exactamente como uma peça da tecnocultura baseada na Internet. Nesta emergente tecnocultura, eles abordam a religião menos como uma dada realidade e mais como uma opção. Como os teóricos disseram desde há muito, a modernidade cria uma situação em que as pessoas são forçadas a escolher aquilo em que acreditar.

Estamos cientes da rivalidade entre símbolos e práticas de fé e, em consequência, as pessoas debatem-se num mar de possibilidades religiosas, duvidando que alguma fé seja mais «verdadeira» ou «credível» que outra. Para além disto, no final do século XX, muita gente encara os símbolos culturais – incluindo os religiosos – como construções do homem e, portanto, como toda a criação humana, sujeitos a negociação e interpretação. Isto perpetua um grau de incerteza e relativismo, enquanto ao mesmo tempo, encoraja a curiosidade e a pesquisa. Paradoxalmente, muitos jovens americanos conhecem mais acerca das religiões do mundo do que qualquer outra geração alguma vez conheceu, no entanto são provavelmente os menos seguros com respeito a aquilo em que acreditar ou acerca de como encontrar o seu caminho através do labirinto cultural e religioso característico da sociedade contemporânea.

Outro factor deveria ainda ser considerado: grande parte da geração do «*baby boom*» está agora no final dos quarenta e no princípio dos cinquenta anos, isto é, atravessando as transições da meia idade. Uma vez que os psicólogos dizem que este é um tempo de busca espiritual, tais pessoas estão posicionadas para experimentar a meia idade de um modo diferente do das gerações anteriores: têm mais escolhas, vivem mais tempo e estão menos enraizados numa moral e numa cultura religiosa estáveis. Muito da criatividade que testemunhamos no presente, deriva de uma prolongada fase adulta da vida – aquilo que o popular escritor Gail Sheehy (1995) chama «*middlescência*»⁹. É um período em que as pessoas mudam de carreira, regressam à escola e reorganizam a sua vida; muitas passam por um divórcio e voltam a casar. Tais acontecimentos forçam-nas a ponderar o significado e a finalidade das suas vidas. A demografia apresenta alguma semelhança com o destino: através dos anos 90 e bem adentro da primeira década do próximo século, grande número de americanos estarão passando por estes anos críticos de auto-reflexão.

A palavra “auto-reflexão” é importante. Mais do que um fenómeno de meia-idade: de uma forma geral, dado todo o nosso pluralismo no que respeita a perspectivas de mundo, moralidades e valores, a vida no final do século XX, encoraja um alto nível de reflexão. Cada vez mais, tomamos consciência, não só das nossas escolhas, mas também das consequências das nossas escolhas. A modernidade permite maior controle sobre a vida, no entanto, torna igualmente as pessoas mais conscientes da gravidade das suas decisões; indivíduos e instituições devem assumir um certo grau de auto-controle e de responsabilidade pelo rumo das suas acções (Giddings, 1990). Ao aproximar-se o final do século XX, tomamos consciência de que ele foi um dos séculos mais sangrentos, recordamos as guerras, a destruição global do ambiente, a Sida e o Holo-

⁸ *Knowledge class*, no original.

⁹ *Middlescência*, no original.

causto e que cada vez mais, a humanidade tem o destino nas suas próprias mãos. Vista neste contexto, a espiritualidade transforma-se na busca de uma narrativa pessoal plena de significado, no meio do desgaste das grandes narrativas, num exercício de procura interna e externa, na esperança de encontrar uma visão de vida mais holística. A «espiritualidade reflexiva» é um grande esforço auto-consciente para manter uma base espiritual de vida, afastando os contributos do passado, combinada com um controle gradual e uma avaliação sobre como a espiritualidade pode ser enriquecida à medida que surgem novas necessidades e desafios.

Modelos empíricos

No intuito de melhor compreender o desenvolvimento desta “cultura da procura”, conduzi desde 1988, um estudo em larga escala sobre os jovens americanos e as suas crenças e valores. Com o patrocínio da Lilly Endowment, Inc., uma associação privada de filantropia, interessada nas tendências religiosas, o estudo envolveu uma pesquisa telefónica de 1400 pessoas nascidas entre 1946 e 1962 (as chamadas «baby boomers») e seleccionadas aleatoriamente, entrevistas por telefone com 536 e entrevistas face a face e mais aprofundadas com quase 100 dessas pessoas. Tais entrevistas foram conduzidas em quatro estados de modo a levar em conta a diversidade regional: Massachusetts, Califórnia, Ohio e Carolina do Norte (cf. Roof, 1993, para os detalhes metodológicos). Mais recentemente, numa segunda volta de entrevistas telefónicas em 1995-96, falámos com 411 das 536 pessoas. Os dados deste painel são únicos entre os inquéritos sobre religião efectuados nos Estados Unidos e excepcionalmente ricos na descrição das tendências de um grupo, muitas vezes encarado como a «geração de vanguarda», que estabelece o sentir da nação em termos culturais, religiosos e políticos. Os resultados deste painel que aqui são apresentados, estão divididos em três partes: envolvimento na religião organizada, interesses espirituais diversificados e caminhos espirituais.

Envolvimento na religião organizada

De acordo com o grande inquérito de 1988-1989, conduzido por um instituto de pesquisa, dois terços dos que cresceram no seio de famílias praticantes, abandonaram a participação activa na Igreja, templo ou sinagoga por largo tempo (dois anos ou mais). A maior parte deles saiu na adolescência, os mais velhos profundamente afectados pelo assassinio de Kennedy e pela guerra do Vietname, os mais novos pelo Watergate e as longas filas para o abastecimento de gasolina, originadas pelos embargos petrolíferos do princípio dos anos setenta. Ao tempo em que os entrevistámos na primeira investigação, 25% dos que tinham saído, haviam regressado à participação religiosa numa qualquer tradição de fé. O facto de crescerem, casarem e terem filhos, tudo isto contribuiu para o seu regresso. O declínio religioso de 1988-89 deu-se da seguinte maneira: 10% não praticantes e 90% de praticantes. Entre estes, 33% eram lealistas¹⁰ ou nunca tinham abandonado o seu grupo religioso; 25% dos que tinham abandonado anteriormente, haviam regressado; 42% continuavam afastados. Esta geração estava profundamente dividida quanto aos seus compromissos, valores e lealdades religiosas, apesar de se caracterizar por um elevado grau de filiação religiosa.

¹⁰ *Loyalists*, no original. O termo designa, no contexto anglófono, os que permanecem dentro de uma determinada configuração religiosa ou política a que aderiram e onde foram socializados.

Mas, quando entrevistámos as mesmas pessoas em 1995-96, ficámos surpreendidos por encontrar altos níveis de circulação¹¹ dentro e fora da religião organizada. Quarenta e seis por cento dos que antigamente estavam mais empenhados – os lealistas – permaneciam altamente envolvidos, enquanto 29% se afirmavam como participantes ocasionais e 25% diziam que raramente ou nunca assistiam a serviços religiosos (ver diagrama). Curiosamente, de entre os que mais cedo tinham abandonado a prática, um terço afirmava, ao tempo do primeiro questionário, ser agora muito activo num grupo religioso. Menos de um terço dos regressados em 1988-89 consideravam-se, agora, muito activos num grupo religioso e mais do que um terço dizia desempenhar, raramente ou nunca, qualquer actividade. Para a população que interrogámos, era bem claro que a participação institucional era uma deficiente base de trabalho.

Tendências na participação religiosa: 1988-89 a 1995-96

<u>1988-89</u>		<u>1995-96</u>
Criados numa tradição religiosa.....	90%	
Desses:		
Lealistas	33	Entre os Lealistas
		Activo 46
		Participante ocasional 29
		Participa raramente ou nunca 25
Regressados	25	Entre os regressados
		Activo 29
		Participante ocasional 35
		Participa raramente ou nunca 36
Que abandonaram	42	Entre os que abandonaram
		Activo 34
		Participante ocasional 45
		Participa raramente ou nunca 21
Não criados numa tradição religiosa	10%	Entre esses:
		Activo 21
		Participante ocasional 35
		Participa raramente ou nunca 44

Outras medidas indicam igualmente uma considerável instabilidade nas suas vidas religiosas. Enquanto 86% tinham, antes, afirmado acreditar em Deus, distribuíam-se agora por três grupos aproximadamente iguais: um terço de «fortemente crentes», um terço com «dúvidas ocasionais» e um terço que se descrevia como «procurando e nem sempre certos daquilo em que acreditar». Muitos dos lealistas tinham-se também tornado inactivos. Mas havia igualmente o caso contrário: um terço daqueles que tinham abandonado em 1988-89 diziam agora ser «fortemente crentes».

Emerge daqui o quadro de uma população religiosa dinâmica e fluida, movendo-se para dentro e para fora de instituições religiosas, e muitos fazendo isto muitas vezes em várias fases das suas vidas. Para este grupo, a religião organizada é uma «opção» que se pode tomar com frequência ou não, conforme as preferências e as necessidades individuais.

¹¹ *Switching*, no original.

Relacionada com o que acima foi dito, está outra importante observação: para a grande maioria das pessoas que entrevistámos, o religioso e o espiritual sobrepõem-se. Questionadas sobre se se consideravam «religiosas», 73% disseram que sim; à pergunta sobre se eram «espirituais», 71% responderam positivamente. No entanto, a correlação entre os dois não é perfeita, indicando que existe um hiato entre «religioso» e «espiritual» – talvez um hiato crescente. Mas isto não traduz necessariamente uma simples rotura entre a instituição eclesiástica e a espiritualidade pessoal ou privada. Em primeiro lugar, nos Estados Unidos, a fé e a prática religiosa são altamente privadas, o que significa que o actual interesse na espiritualidade encontra expressão em quadros religiosos bem como não religiosos. De uma forma geral, os dados mostram padrões muito complexos: 15% afirmam ser religiosos mas não espirituais, 14% ser espirituais mas não religiosos; e 12% dizem não ser uma coisa nem outra. Esta complexidade define um ambiente religioso e espiritual rico e multifacetado. Enquanto o ateísmo, enquanto tal, não parece florescer no contexto Americano, o agnosticismo e a incerteza no que respeita a crenças, são muito comuns; há uma desvinculação das instituições e da autoridade externa, mas também uma grande ênfase na busca interior e na exploração espiritual, dentro e fora da religião organizada. Trata-se de uma situação que não permite generalizações fáceis acerca da relação entre o indivíduo e a instituição

Espectro de interesses espirituais

Na primeira investigação, desenvolvemos uma série de parâmetros para auscultar os interesses espirituais da geração do pós-guerra. Uma coisa que desde logo se tornou óbvia, foi a seriedade desta pesquisa ou o interesse em identificar novos ensinamentos e filosofias. Nenhuma tradição religiosa ou espiritual tem todas as respostas e, portanto, deve procurar-se a verdade onde quer que a possamos encontrar. Perguntámos, deste modo no questionário: «É bom que investiguemos os diferentes ensinamentos religiosos e aprendamos a partir deles ou devemos ater-nos a uma fé particular?» Sessenta por cento dos inquiridos responderam preferir investigar, 28% escolheram a pertença exclusiva a uma fé e 11% não foram capazes de escolher ou disseram fazer ambas as coisas. Mesmo a maioria dos Cristãos-renascidos (51%), comparados com 66% de todos os outros, escolheram a procura. Entre os Cristãos-renascidos as pesquisas são mais alicerçadas na fé tradicional mas também eles foram profundamente tocados pelo espírito de demanda.

Outra indicação disto, diz respeito a olhar para dentro de si, em vez de partilhar experiências de culto. Perguntámos: «Qual é, para vocês, o mais importante: estar só e meditar ou participar no culto com os outros?» Reconhecidamente, uma falsa escolha, já que as pessoas podem optar por ambas as coisas, a questão destinava-se a detectar as respostas extremas de uma geração muitas vezes descrita como altamente individualista e introvertida na sua aproximação ao sagrado. Metade dos inquiridos responderam preferir estar sós, outros 18% disseram que ambas as coisas eram importantes (ou manifestaram-se incapazes de escolher entre elas), o que significa que dois terços das pessoas são a favor de um estilo religioso com ênfase na meditação ou na solidão. Entre os Cristãos-renascidos, há um número significativo que opta igualmente pelas mesmas práticas: 41%, comparado com 57% de todos os outros. Os americanos são geralmente individualistas nas suas perspectivas religiosas, embora provavelmente a tendência para a interioridade com vista a uma espiritualidade mais pessoal seja mais pronunciada nesta geração.

Um terceiro aspecto dizia respeito ao universalismo religioso ou à crença de que se pode aprender a partir de outras religiões. Pedimos respostas concordantes ou não com a seguinte afirmação: «Todas as religiões do mundo são igualmente boas e verdadeiras». A população dividiu-se ao meio: 48% optando pelo enfoque relativístico, 47% discordando e 5% incapazes de decidir. Isto é uma descoberta significativa e de algum modo surpreendente, mostrando uma profunda divisão na vida religiosa do país e o facto de grande número de jovens Americanos encarar as religiões no plural e largamente como percursos simbólicos, mas sem uma tradição única que tenha o monopólio da verdade. Como era de esperar, poucos Cristãos-renascidos optaram pelo enfoque relativístico: 28% comparados com 63% dos outros. Mas o simples facto de mais de um quarto deles se aterem a este tipo de visão radical, no que concerne a todas as religiões, mostra até que ponto penetraram as regras do relativismo religioso.

A desconfiança nas instituições está na base disto, incluindo a suspeita de que as instituições religiosas estão espiritualmente falidas. De acordo com o inquérito, 54% concordam em que «as Igrejas e as sinagogas perderam a parte real e espiritual da religião. Não demasiado surpreendente é o facto de os Cristãos evangélicos concordarem, em maior número que os outros (58%), com esta afirmação. Muitos desses evangélicos pertencem a «Igrejas de busca»¹², Igrejas não sectárias ou Igrejas domésticas¹³ as quais tendem a encarar-se de um modo diferente do que é próprio dos corpos religiosos mais instituídos. Outra questão, de longe mais radical, pretendia saber se os inquiridos concordavam com a afirmação: «Cada um de nós tem Deus dentro de si, deste modo as Igrejas não são realmente necessárias». Isto parece uma frase anti-americana, no entanto 31% de todos os inquiridos concordaram em geral com ela. Treze por cento dos Cristãos-renascidos concordaram! Não é claro se a concordância foi principalmente com a noção de que «Deus está dentro» ou com a de «as Igrejas não serem necessárias» mas a combinação das duas é uma coisa difícil de aceitar pelos americanos. Por falta de dados históricos não é fácil saber até que ponto esta situação difere da dos tempos antigos mas o facto de quase um terço da geração do *baby boom* concordar com aquela afirmação revela quão profundamente se desenvolve a corrente *anti-establishment*.

Perguntámos, finalmente, por que razão estavam as pessoas envolvidas em organizações religiosas. De um ponto de vista tradicional, a resposta deveria ser bastante óbvia: se estão comprometidas com a fé e têm convicções, elas experimentam algum sentido de dever e a obrigação de participar e sustentar a organização. Os americanos têm geralmente pensado deste modo, o que está na base de níveis de frequência e de pertença à Igreja, relativamente elevados para o país no seu conjunto.

Mas isto terá valor para uma geração profundamente influenciada por uma cultura do consumo, colocando a ênfase nas recompensas pessoais aliadas à fidelidade religiosa? Perguntámos, portanto, aos nossos inquiridos: «Qual das seguintes frases melhor exprime o vosso ponto de vista? Ir à Igreja/sinagoga é um dever e uma obrigação ou ir à Igreja/sinagoga é algo que faz, por achar que isso satisfaz as suas necessidades». Três quartos (76%) escolheu a última frase, acentuando os benefícios psicológicos que são obtidos mediante um envolvimento activo nas Igrejas e sinagogas. Dois terços dos Cristãos-renascidos, indicaram a mesma razão para ir à Igreja – poderosa evidência de uma psico-cultura difundida através de toda a América religiosa.

¹² *Seeker churches*, no original.

¹³ *House churches*, no original.

Em resumo, as respostas obtidas em 1988-89 foram bastante conclusivas: largos sectores da população Americana jovem adulta, incluindo os evangélicos renascidos e os carismáticos, exprimiram profundas inquietações espirituais. A espiritualidade não era uma ilusão vinda das margens da sociedade; chamava a atenção das principais correntes de sensibilidade, em todas as regiões do país. Expressava-se de várias maneiras – busca e exploração dos ensinamentos religiosos, crescimento espiritual, ênfase nas realidades interiores, encontro com as necessidades próprias de cada um. Embora os interessados tendessem a possuir maior nível de educação e a pertencer à classe média, as mensagens nas entrevistas eram mais ou menos as mesmas: os Americanos estavam famintos de maior profundidade espiritual e procuravam satisfazer esta necessidade através do exame de uma variedade de religiões práticas e crenças metafísicas. A espiritualidade e a psicologia confundiam-se muitas vezes, criando um tipo de discurso altamente subjectivo.

A nossa pesquisa de 1995-96 revelou um resultado semelhante, à excepção do facto de os inquiridos estarem, de algum modo, mais envolvidos nas suas comunidades religiosas, fossem elas congregações, Igrejas domésticas ou pequenos grupos de uma espécie ou de outra. Grupos de oração e de estudo da Bíblia, grupos de recuperação e de acompanhamento espiritual atraíam mais o seu interesse do que em 1988-89. Embora as pessoas estivessem mais fixadas em comunidades, a crença na reencarnação, nos poderes psíquicos e na importância de pensar por si mesmo no que respeita a assuntos religiosos, permanecia mais ou menos a mesma. A evidência sugeria que independentemente do envolvimento das gerações mais novas nos grupos religiosos, elas traziam consigo um estilo religioso subjectivo e muito versátil, o qual não era facilmente contido dentro dos limites institucionais ou doutrinários. Ou de outro modo: as gerações do pós-guerra, agora mais velhas, são menos abertamente anti-institucionais mas não menos intransigentes quanto a decidir por si mesmos sobre aquilo em que acreditar e sobre os grupos a aderir.

Jornadas Espirituais

Para muitos americanos jovens, a espiritualidade é encarada como um processo, um movimento, uma jornada. Mas há, pelo menos, três tipos principais ou estilos de jornada espiritual, cada um com a sua trajectória própria e motivos distintos. Considerando que a grande maioria dos americanos, incluindo a geração do *baby boom*, se identifica com alguma fé ou tradição religiosa, as jornadas espirituais tocam de algum modo, quase inevitavelmente, na religião institucionalizada.

Como já observámos anteriormente, há um considerável movimento, para dentro e para fora, nas Igrejas, sinagogas e templos – o que significa que as jornadas espirituais podem ser complexas aventuras, muitas vezes da própria autoria de cada um, quanto ao modo como são resolvidas e planeadas, mas também sofrendo a influência de experiências e acontecimentos aleatórios. Se há uma doutrina fundamental que os Americanos mantêm acerca da religião, é que devem planeá-la de acordo com as suas necessidades e preferências. Isto não significa, normalmente, uma franca rejeição da religião organizada, tanto quanto a afirmação de que o indivíduo deve decidir se, onde, quando e como se relacionará com uma Igreja ou grupo religioso. Especialmente para as gerações do pós-guerra, o critério seguinte permanece fundamental: se tal envolvimento o ajuda ou não a crescer espiritualmente.

Um tipo de jornada espiritual é o regresso à fé, por parte dos não religiosos ou nominalmente religiosos. Não é um grande movimento em termos numéricos mas,

mesmo assim, é importante: Católicos Romanos recuperando a fé religiosa ou passando para a Igreja Episcopal, especialmente depois de um divórcio; Protestantes redescobrimdo a sua herança teológica; mulheres à procura do papel do feminino na Bíblia e nas tradições religiosas, pessoas que se apercebem de que a ajuda aos outros é um complemento, pleno de significado, para a sua descoberta pessoal. A maior parte das pessoas que participam desta trajectória espiritual dizem que são ao mesmo tempo «espirituais» e «religiosas». Deve dizer-se que para elas o religioso contém o espiritual, isto é, encontram na narrativa e no símbolo religioso, uma significativa auto-identidade. Num grau considerável, o sucesso da sua jornada depende do facto do peregrino encontrar ou não uma congregação particular, uma Igreja doméstica, ou uma qualquer actividade religiosa que vá ao encontro de uma necessidade sentida; a química entre ele e o grupo é crucial.

Uma frase que os *baby boomers* usam para descrever por que se filiam ou não em dado grupo religioso, é «se se sentem confortáveis» – o que significa serem aceites independentemente do vestuário ou estilo de vida, se podem pôr perguntas «difíceis» e não ser rejeitados, se podem encontrar um ambiente que apoie a sua busca espiritual. Estes peregrinos são, tipicamente, mais velhos, muitas vezes experimentaram outras alternativas e estão cada vez mais cansados da sua procura. Muitos seguiram a sua própria auto-realização narcisística e compreenderam finalmente que ela os levará a um beco sem saída, enquanto a centrarem em si mesmos; dão uma atenção crescente à família, partilhando experiências, e a causas nobres.

Um segundo tipo de jornada espiritual, numericamente mais significativo que o primeiro, é aquele que se encontra em muitos Cristãos evangélicos. Aqui a jornada é definida como o crescimento na fé, «fazer o caminho «como dizem muitos deles. Práticas como a leitura da Bíblia, a oração, actividades piedosas e leitura de livros de inspiração religiosa são encaradas como conducentes ao crescimento pessoal. Evangélicos e não evangélicos, movem-se de Igreja para Igreja até encontrar uma congregação que se adeque aos seus gostos, às suas questões não resolvidas, ao seu modo de procurar. «Recuperação» e «jornada» são motivos populares culturais que essas pessoas referem muitas vezes: muitos procuram afastar-se de más inclinações, ou de uma passada violação e querem fixar novos objectivos para as suas vidas; adoptam uma visão da vida como processo de contínuo crescimento e aprendizagem. Cada vez mais membros das Igrejas evangélicas falam de ser, ao mesmo tempo «espiritual» e «religioso»; raramente manifestam hostilidade para com o primeiro termo. Os estudos mostram que o que esses peregrinos pretendem acima de tudo, não é, necessariamente, crenças numa vida futura ou uma estrita moralidade, muitas vezes associada com as Igrejas fundamentalistas mas antes um programa que se dirija às suas necessidades pessoais e os inspire num compromisso das suas vidas para com Deus. Muitos peregrinos evangélicos gostam da atmosfera que encontram nas chamadas «Igrejas de pesquisa», uma especial tolerância para com as diferenças, abertura em relação às pessoas divorciadas, recurso à música popular e a concessão de que nenhuma Igreja tem o monopólio da verdade (Shibley, 1996; Miller, 1997). Estes «Novos Evangélicos» pertencem cada vez mais à classe média, conscientes do seu sucesso económico e social e procurando um tipo de espiritualidade de acordo com a concepção da vida como um processo contínuo de revelação de novos conhecimentos.

Um terceiro tipo de jornada espiritual é a do «buscador compulsivo»¹⁴, o mais in-

¹⁴ *Highly-active seeker*, no original.

tenso de todos os tipos. São pessoas que experimentam uma via de espiritualidade após outra, alguns como «serial seekers», nunca encontrando aquilo que procuram e criando, quase sempre, o seu próprio sistema de valores a partir dos símbolos, ensinamentos e práticas que têm à disposição. Quando questionados sobre se são «religiosos» ou «espirituais» garantem ser decididamente esta última coisa e demonstram, muitas vezes, uma franca hostilidade para com a linguagem e as instituições religiosas. Muitos dizem que a linguagem religiosa está carregada de ensinamentos opressivos e preocupada com o poder e o controle. Muitos tiveram experiências negativas com o clero ou no seio de uma congregação conservadora. Um número considerável afirma tal coisa, devido a um divórcio, ao seu estilo de vida, à sua perspectiva do sagrado ou a qualquer outra coisa, sentem-se indesejados na maior parte das Igrejas. Ao falar de Deus ou do sagrado, são os mais anti-convencionais: «Mais Alto Poder», «consciência cósmica», “realização de todo o potencial humano” e coisas parecidas são termos comumente expressos. Caracterizam-se pelo mais alto nível de autonomia ao tomar as suas próprias decisões acerca dos valores morais e espirituais, acreditando muitas vezes na reencarnação e nos poderes psíquicos e mantendo que a crença em Deus e no paranormal é um assunto de ordem pessoal.

Estes peregrinos espirituais altamente activos revestem-se de um interesse particular, uma vez que representam os mais desenraizados, os maiores investigadores de todos os subgrupos. O quadro seguinte mostra as características sociais destes peregrinos espirituais.

Parecem ter sido muito influenciados pelo idealismo e pela cultura terapêutica do pós-sessenta com a sua ênfase na auto-realização e no potencial do crescimento humano. Muitos são bem educados, profissionais de ponta, mas um número considerável confessa ter tido que baixar as suas expectativas à medida que envelheciam. A evidência de estatutos incompatíveis é aparente, o que pode ajudar a explicar a sua impressão fortemente negativa relativamente às instituições religiosas: as normas burguesas de convencionalismo e respeitabilidade são tipicamente rejeitadas. Tendem a ter menores rendimentos que outros da sua geração, têm maior probabilidade de ser separados ou divorciados, defendem opiniões políticas liberais e têm redes sociais menos convencionais, sejam elas quais forem. De acordo com um índice obtido a partir de vários indicadores, 9% da população inquirida ajusta-se a esta categoria.

Características dos “peregrinos” muito activos

	Buscadores compulsivos (%) (N=50)	Restantes (%) (N=486)
Acima de 35 anos de idade	62	54
Frequência universitária	72	53
«Colarinhos brancos»	67	60
Profissionais	31	28
Rendimento anual superior a 40 000 dólares	37	45
Casado	54	66
Sexo feminino	54	50
Opiniões políticas liberais	44	26
Nenhuma filiação religiosa	24	7

A nossa recente pesquisa mostra que eles têm pouca consideração para com as religiões de origem¹⁵: são mais capazes de deixar para trás a religião em que cresceram e seleccionar aquilo em que acreditar a partir de uma grande variedade de tradições. A obrigação e o dever não são muito importantes; o que interessa, do ponto de vista religioso é se uma prática ou uma crença particulares «nos ajuda a crescer». Quase dois terços afirmam que as Igrejas não são necessárias, já que Deus pode ser encontrado dentro de nós. Num grau superior aos outros, estes peregrinos muito activos confiam nas revistas e na Internet para conceber os seus estilos de espiritualidade. Tais fontes amparam a sua individualidade e a sua perspectiva de espiritualidade, concebidas como algo que, em grande parte, é da responsabilidade de cada um.

Em muitos aspectos, aderem a uma «religião mística» do tipo que Ernst Troeltsch descreveu há muitos anos, quando falou da atenção à «presente experiência religiosa, interior, directa» (1931: 730). Para além de ser profundamente pessoal, este modo de espiritualidade é polimórfico, aberto à descoberta contínua e a novas perspectivas vindas de uma grande variedade de fontes e no entanto monística ao ver Deus, natureza, ciência e vida unificados numa única imagem de mundo. As orientações monísticas acentuam que há uma e uma só essência última e absoluta, que é a verdadeira natureza de todas as coisas e seres, aparentemente separados. Devido à sua rejeição do dualismo e de uma verdade cognitiva literal em favor da verdade experimental, não é incomum encontrar uma mistura aparentemente confusa de ideias religiosas e científicas. Onde estes místicos de novo estilo se afastam da descrição de Troeltsch é na falta óbvia de raízes fortes em qualquer tradição religiosa: são, na sua maior parte, adversos à Escritura, à deriva num universo de ideias dispersas. Se o «peregrino» é uma imagem tradicional da jornada Cristã da fé, estes caminhantes são mais parecidos, no dizer de Zygmunt Bauman (1995: 95-98), com «turistas» pós-modernos, encarando as religiões como lugares a visitar, mas raramente encontrando um lar metafísico que possam reivindicar como seu.

*N*ovos modos de produção religiosa

Geralmente, o interesse na espiritualidade reflecte-se nos descontentes da modernidade: reacções contra os dualismos corpo-mente da cultura Ocidental; anti-respostas a uma sociedade racional, compartimentada e burocratizada; estruturas religiosas patriarcais e perda de oportunidade de expressão do eu-total. Igualmente importantes são os «expedientes de substituição»¹⁶ à disposição dos meios espirituais. Nas décadas recentes, um novo grupo de empresários da espiritualidade foram bem sucedidos num amplo espectro de organização e marketing, incluindo astrologia, meditação guiada, *channeling*, xamanismo, quiromancia, numerologia e visualização criativa; têm livrarias especializadas, criaram páginas na Internet, desenvolveram sistemas de venda pelo correio e instalaram 1800 linhas psíquicas. Claro que os temas espirituais não são novos é-o sim, a tecnologia e a embalagem que ajudou a trazer esses temas para o seio da classe média e a dar-lhes maior respeitabilidade. Todos estes desenvolvimentos foram possíveis devido às mudanças estruturais sofridas pela sociedade Americana ao longo do passado meio século.

¹⁵ *Brand religions*, no original.

¹⁶ *Shifting supply*, no original.

A ascensão do «espiritual» como uma categoria do idioma religioso popular, não pode ser percebida separadamente de algumas considerações a respeito do poder religioso e cultural. Noutros tempos, quando as estruturas religiosas gozavam de prestígio social e capital cultural e, conseqüentemente, exerciam monopólios, o termo pareceu estiolar. Na verdade, não há assim tanto tempo – nos passados anos sessenta – a palavra «espiritual» estava claramente ausente do discurso público Americano e da linguagem religiosa, a ética social estava na ordem do dia, tornando «espírito» uma palavra quase proibida. Mas, já por essa altura, estavam subjacentes mudanças sociais que iriam, no decurso de várias décadas, transformar grandemente a situação religiosa. A legislação de 1965 anulando os entraves à emigração, abriu as portas a emigrantes de culturas e religiões de todas as partes do mundo; por essa mesma altura, alterações na política da Comissão Federal para as Comunicações, tornaram possível para os televangelistas um acesso mais fácil à programação televisiva e alcançar maior audiência. Tudo isto foi crucial para abrir o caminho a novos líderes espirituais, vindos do Leste, no primeiro caso, e para o uso de avançada tecnologia de comunicações, no segundo. Os dois, em conjunto, representam um passo em frente na formação de um mercado religioso mais desregulado nos Estados Unidos, transformando as ondas radiofônicas numa arena de conversão e reorganizando a competição religiosa dentro do país (Finke e Iannaccone, 1993).

As alterações culturais durante este período foram igualmente significativas: com o declínio do antigo consenso Protestante, houve subtis perdas de poder e controle sobre o discurso religioso. Para além das perdas na pertença e participação religiosas houve uma perda mais significativa de «capital religioso» (Bourdieu, 1984) na arena pública. O controle religioso sobre as assembleias sofreu uma alteração considerável.

Ao longo do século XIX e até meados do século vinte, a religião exercia um controle considerável através de uma extensa rede de estruturas institucionais como campos, centros de retiro, centros comunais, colégios, escolas Bíblicas, editoras e hospitais. Deste modo, a religião organizada exercia controle e influência sobre um amplo sector de experiências da vida. Mas este fôlego começou a declinar nos anos sessenta e setenta. Alternativas não religiosas a quase todas estas organizações especializadas aumentaram; o domínio religioso sobre muitas esferas da vida – particularmente saúde, educação e tempos livres – diminuiu grandemente. Nos passados anos sessenta, um número cada vez mais heterogêneo de população religiosa, combinado com várias resoluções decisivas do Supremo Tribunal demonstraram que uma cultura religiosa mais antiga já não podia manter o seu domínio sobre a escola e os locais públicos. As chamadas «espiritualidades alternativas» floresceram, em resposta a esta perda de controle religioso. O Novo Pensamento e as tradições metafísicas, longamente marginalizadas pelas influências religiosas dominantes, experimentaram uma espécie de renascimento. Uma cultura juvenil alienada, altos níveis de educação e a ascensão da «classe do saber» tudo contribuiu para esta revivescência metafísica.

Conseqüentemente, na América, a «indústria da espiritualidade» sofreu intensas modificações ao longo dos anos que se seguiram. Livrarias, grupos de auto-ajuda, centros de retiro, medicina alternativa, seminários de espiritualidade, oficinas de espiritualidade nos negócios e nas corporações e agora o ciberespaço como meio de ensinamento espiritual, tudo emergiu como novas saídas para os que buscavam recursos espirituais. Nas palavras de Pierre Bourdieu (1984), o «campo religioso» expandiu-se de modo a incluir um conjunto mais variado de agências, cada uma procurando afir-

mar a sua legitimidade e a sua distinta reivindicação sobre os recursos espirituais. A competição neste sentido mais lato, conduziu à reestruturação dos estilos e práticas espirituais, fornecendo os gostos e preferências de uma colectividade espiritual após outra (por exemplo, rituais da natureza associados à «Eco-espiritualidade», «Moto-queiros de Jesus», «sessões de *channeling*»). Com esta crescente elaboração dos estilos espirituais, os indivíduos são desafiados a examinar e pensar as opções, através das quais, podem servir melhor os seus interesses. Em resumo, o que resultou foi um mercado religioso redefinido e mais expandido, ao mesmo tempo que muitos jovens se estavam tornando mais auto-reflexivos acerca de assuntos religiosos e espirituais. Como acontece muita vez na religião Americana, com um aumento da oferta veio um nível de consumo mais elevado.

Dois tipos de «produção religiosa» foram particularmente influentes na modelação do mercado espiritual. Um é o crescimento das chamadas «Igrejas de busca». Muitas vezes denominadas «mega-Igrejas» devido ao seu tamanho, são conhecidas como Igrejas para todo o serviço, Igrejas abertas sete dias por semana, Igrejas pastorais, Igrejas do novo paradigma, Igrejas-centro comercial¹⁷. Crescendo rapidamente, do início aos fim dos anos 90, estas Igrejas atraem os não filiados ou parcialmente filiados noutras Igrejas¹⁸ e os que por qualquer razão se desagradaram das Igrejas mais tradicionais. Tais Igrejas contrastam com as «Igrejas dos crentes»,¹⁹ já que, em grande parte do seu programa se esforçam por captar aqueles que foram afastados pela linguagem religiosa convencional e/ou são incapazes de afirmar uma crença. O objectivo é fazer deles crentes, mas para começar, o programa é destinado a examinar questões religiosas e dirigido aos seus interesses espirituais, particularmente ao seu agnosticismo, à sua curiosidade e à sua capacidade para pesquisar a verdade a partir de várias fontes.

Tais Igrejas fazem um uso hábil de pequenos grupos para criar uma «Igreja de opções», oferecendo aos seus a escolha entre uma selecção de programas e cargos de modo a permitir uma escolha centrada na cultura. Grupos e oportunidades de convivência são largamente organizados, com base na experiência pessoal e em situações da vida. O esforço em desenfaturar a conformidade e em oferecer um largo espectro de opções, de modo a permitir às pessoas criar os seus próprios estilos de espiritualidade e encontrar um nicho onde possam comunicar e partilhar com os outros, é um esforço deliberado. Ao visitar uma «mega-Igreja», um comentador recente (Trueheart, 1996 : 39) observou as seguintes opções programáticas:

Um seminário para pais solteiros; sessões de recuperação em doze etapas divididas por categorias (álcool, drogas, violação) e livremente orientadas, reuniões para pais de adolescentes; uma classe de preparação para o casamento; outra para terapia familiar; uma coisa chamada «Bunko Night» (Cansado das compras? Mal de finanças?); um almoço de debate sobre «a mulher no seu posto de trabalho», um encontro de «sócios» (seniores); um abrigo para homens («Ancorar Fundo»); classes de estudo da Bíblia para mulheres; uma liga de beisebol; um painel das actividades da Geração X; um gabinete para acompanhamento de situações dolorosas; música sacra, drama e dança; «descobrir a dinâmica do divórcio», uma classe de recepção para novos mem-

¹⁷ *Shopping-mall churches*, no original.

¹⁸ *Unchurched and superficially churched*, no original.

¹⁹ *Believers' churches*, no original.

bros²⁰; e «crescimento da vida»²¹ («Vai aprender a conhecer-se e começar a ver onde Deus tem um lugar de serviço para si. É uma classe a não perder»).

As Igrejas de pesquisa desenvolvem formas inovadoras de culto e fazem uso da música popular, num esforço para transmitir um sentido de autenticidade e de adaptabilidade cultural. Acima de tudo tentam não ser maçadoras. O domingo de manhã é considerado horário nobre para os peregrinos não filiados na Igreja – espera-se pouco destes assistentes, podem participar se quiserem mas a tónica posta no compromisso e na contribuição é mínima. Os projectores colocados sobre as cabeças da assistência, os grandes écrans e o sistema sonoro, tornam possível a ligação áudio-visual com os hinos, *cartoons* e versículos da Bíblia e ajudam ao conjunto da experiência. Dramas e excertos de filmes e da televisão fornecem narrativas sobre os dilemas que as pessoas enfrentam na vida de todos os dias. Reuniões no auditório, quando não em armazéns, onde há poucos símbolos religiosos e não há vitrais, eliminam a atmosfera de Igreja e transmitem uma mensagem de boas vindas às pessoas, mesmo se estas sabem muito pouco acerca das crenças e práticas tradicionais. A ausência de coro dá a aparência de que o sagrado não reside num lugar mas nas experiências das pessoas. Estas podem ouvir falar de Deus nos sermões mas trata-se de um Deus menos dogmático e mais tolerante para com o tipo de vida actual, do que no caso dos fundamentalistas e outros evangélicos. As estratégias para a construção de Igrejas de pesquisa são promovidas por um conjunto alargado de consultores de liderança, peritos em desenvolvimento de Igrejas, centros eclesiais de treino e membros do clero que dirigem os seus próprios *work-shops*. As Igrejas não sectárias e as de comunidade gozam das vantagens de não trazer com elas a bagagem muitas vezes associada com denominações históricas e de apelar mais directamente aos aspectos da experiência de vida. De uma maneira ou de outra, o rosto público da religião é profundamente alterado, de modo a dar uma aparência de «utilizador benévolo»; torna-se a religião do povo, em vez da perpetuação de uma tradição religiosa mais antiga e mais distante.

Um segundo modo de «produção religiosa», importante na criação de um mercado espiritual ecléctico, é a existência de grandes cadeias de livrarias ao longo do país com grande espaço de exposição dedicado a assuntos espirituais. Como sinal bastante óbvio desta indústria em expansão, em 1995 a Associação Americana de Livreiros abriu pela primeira vez na sua convenção e feira de actividades, uma larga secção de livros «religiosos/espirituais/inspiracionais». Observam-se aqui novas categorias e vocabulários reforçados pela indústria editorial: a velha secção sobre «religião» é substituída por um conjunto alargado de rubricas específicas tais como anjos, Sufismo, jornada, recuperação, mediação, Judaísmo, astrologia, “gurus”, profecia, Budismo, *channeling*, esotérica e outras afins. Um conjunto mais diferenciado de tópicos dá a possibilidade de descobrir a sabedoria espiritual, não só através do conhecimento de várias fontes mas também a partir da exploração profunda de assuntos específicos. Obviamente, isto acrescenta-se a uma estratégia dominante do mercado, «vender espiritualidade», nos seus vários cambiantes, a uma audiência nacional. O facto de muitas editoras de livros religiosos terem sido compradas pelos grandes grupos seculares indica não só uma mudança no controle da produção religiosa mas aponta, igualmente, para o poder da indústria em definir e padronizar o mercado espiritual.

²⁰ *Belong class for new members*, no original.

²¹ *Life development*, no original.

O teor das obras populares merece ser considerado, já que os temas que aqui vêm à tona, estão estreitamente associados com aqueles que descobrimos nos nossos inquéritos aos jovens Americanos. «Procura» e «oferta» estão mutuamente interligadas de uma forma complexa.

Baseado no quadro de vendas, quatro categorias de livros religiosos, estão no topo dos mais procurados. Os mais populares são os que relatam experiências de quase morte, anjos, a invasão de alienígenas – todos procurando uma audiência que se posiciona, como diz Phyllis Tickle (1995:39) «algures entre a crença e a curiosidade a respeito de tais possibilidades». Não é de surpreender que a procura do sobrenatural floresça em tal contexto. A curiosidade acerca de seres extraterrestres explodiu nos últimos anos. Um inquérito de Harris, em 1997, revelou que quase 60% dos americanos acredita que há alguma espécie de ser sensível lá fora, no espaço, uma crença mais comum entre os mais instruídos. O facto de isto acontecer, assinala uma significativa modificação na espiritualidade popular.

Vêm seguidamente os livros sobre a sabedoria antiga que partem, geralmente, do princípio que algo terrivelmente importante para a vida humana se perdeu no mundo moderno mas, graças a Deus, pode ser novamente encontrado. Budismo, experiências espirituais dos Índios Americanos, neo-paganismo, Wicca, feminismo e ensinamentos ligados à *New Age*, estão incluídos nesta rubrica e todos prometem, de algum modo, maior plenitude de vida. Vemos aqui algo de uma busca frenética para encontrar uma orientação nas várias vias espirituais dos tempos passados e, como notou Danièle Hervieu-Léger (1995), esforços no sentido de criar «genealogias imaginárias» inserindo o peregrino numa qualquer descendência religiosa. Ao fazer isso, a indústria editorial tem muito sucesso ao assumir uma posição face ao desenraizamento e à incerteza da geração actual.

Em terceiro lugar estão os livros de auto-ajuda, dirigidos ao bem estar do praticante e o uso de disciplinas espirituais para ganhar controle e poder sobre seja o que for que apoquente as pessoas. A técnica é aqui privilegiada como processo de investigação terapêutica e como uma via para lidar com os dilemas da vida. Há uma grande ênfase sobre racionalidade e instrumentalidade – o manual do «como fazer» dirigido agora a quase todas as más inclinações e compulsões, da bulimia ao jogo ou às drogas, do trabalho demasiado árduo, ao falhanço no amor e nos relacionamentos. Mesmo a Cristandade fundamentalista é encarada, por alguns, como uma má inclinação e, portanto, as pessoas podem, se quiserem, «influenciá-la» de fora. O tema da recuperação dirige-se a uma importante parcela da sociedade, procurando melhorar a sua vida.

Há, finalmente a ficção religiosa, um género em rápida expansão, com títulos para todos os interesses e clientelas possíveis. Como escreve Phyllis Tickle (1995:48): «Chamemos-lhe ficção religiosa ou inspiracional ou qualquer um dos seus nomes doutrinários, Judeu, Católico, Cristão ou Evangélico. Ou designemo-los, através de uma combinação dos mesmos, por mistérios religiosos, novelas históricas judias, *westerns* Cristãos Evangélicos, romances inspirados, etc.» As permutações parecem não ter fim, permitindo ao mercado tirar partido do presente contexto espiritual, fluido e exploratório. Seja o que for que este prolífico mercado editorial possa significar, ele assinala um aspecto de insegurança e impaciência na cultura e igualmente, o sucesso de um novo grupo de empresários ao tomar como alvo nichos particulares da experiência de vida e dotá-las de um significado sagrado.

Os vários tipos de produção religiosa que aqui examinámos – as Igrejas de pesquisa e a indústria livreira – sobrepõem-se um tanto. As editoras fornecem livros, vídeos e cassetes áudio usadas nessas Igrejas; do mesmo modo elas dirigem negócios e muitas vezes são intermediárias das publicações comerciais e dos media a estas ligados. Outras influências perpetuam igualmente uma cultura de procura espiritual: a recente programação televisiva com *shows* acerca de anjos, alienígenas e a luta entre a fé e a dúvida vivida pelo sacerdote; seminários espirituais sobre temas da vida quotidiana, e claro, a Internet com a sua informação, convívio e ciber-capelas permitindo a relação virtual entre as pessoas, se não face a face, em torno de assuntos da sua escolha. De um modo crescente, num contexto religioso e cultural como este, os limites institucionais que sustentam a espiritualidade são porosos. Como diz Nancy Ammerman (1997:206): «Nenhuma instituição absorve as nossas energias religiosas, seja ao longo de uma vida ou num momento particular».

Conclusão

E, quanto ao futuro? Certamente as tendências espirituais em curso irão prosseguir no próximo século e continuar a modelar a paisagem religiosa. A luta entre a crescente polarização das espiritualidades da *New Age* e a Cristandade fundamentalista é um cenário possível. Há presentemente uma grande dose de tensão e hostilidade entre os líderes religiosos; para a maior parte dos americanos, no entanto, as linhas de batalha não estão assim tão claramente definidas. A despeito de previsões sobre uma «guerra cultural», há grandes forças dentro da sociedade americana para a manter numa via de tolerância e moderação. Desta forma, outro cenário, implicaria o reconhecimento mútuo dos limites entre religiões e algum grau de harmonização de símbolos e ensinamentos, ao nível das suas raízes, acompanhado da evidência de que as ideias do peregrino estão amplamente distribuídas através das comunidades religiosas e do país no seu todo. O próprio facto do barulho à volta da prática da meditação guiada por Hillary Rodham Clinton e das suas conversas imaginárias, ter tido uma vida tão curta pode ser um sinal daquilo que poderemos esperar no futuro: um cenário religioso e espiritual mais pluralista e multifacetado ligado, não por unicidade de crença mas por normas cívicas de tolerância e abertura, a várias espécies de crentes e não crentes. No mínimo, podemos esperar uma sociedade na qual os interesses espirituais estejam largamente dispersos, dentro e fora de organizações religiosas e com indivíduos desempenhando um papel activo e muitas vezes largamente independente na gestão da sua própria vida interior. Igrejas, sinagogas e templos continuarão a adaptar-se a uma cultura de busca e o mercado espiritual continuará a florescer no futuro previsível.

Bibliografia

- AMMERMAN Nancy T., «Organized Religion in a Voluntaristic Society», *Sociology of Religion*, 58, 1997, pp. 203-215.
BAINBRIDGE William Slims, *The Sociology of Religious Movements*, New York, Routledge, 1997.
BAUMAN Zygmunt, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford, Blackwell, 1995

- BOURDIEU Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.
- FINKE Roger, Iannacone Laurence R., «Supply-Side Explanations for Religious Change», *The Annals of The American Academy of Political Science*, 527, May 1993, pp. 27-39.
- GIDDINGS Anthony, *The Consequences of Modernity*, Standford, Standford University Press, 1990.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, «Modernity, Secularization and Religious Memory in Western Europe», unpublished paper, 1995.
- INGLEHART Ronald, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- JAMES William, *The Varieties of Religious Experience*, New York, Vintage Books, 1990.
- LIFTON Robert Jay, *The Protean Self: Humam Resilience in an Age of Fragmentation*, New York, Basic Books, 1990.
- MILLER Donald E., *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millenium*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- REDFIELD James, «The Celestine Journal», Vol.3, September 1996.
- ROOF Wade Clark, *A generation of Seekers*, San Francisco, Harper San Francisco, 1993.
- ROOF Wade Clark, CARROLL Jackson W., ROOZEN David A., *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*. Boulder, Westview Press, 1995.
- SHEEHY Gail, *New Passages: Mapping Your Life Across Time*, New York, Random House, 1995.
- SHIBLEY Marc A., *Resurgent Evangelicalism in the United States*, Columbia, University of South Carolina Press, 1996.
- STEINFELS Peter, *Santa Barbara News-Press*, July 27, 1996.
- TICKLE Phyllis A., *Re-Discovering the Sacred*, New York, Crossroad Publishig Company, 1995.
- TROELTSCH Ernst, *The Social Teachings of the Christian Churches*, London. George Allen and Unwin, 1931.
- TRUEHEART Charles, «Welcome to the Next Church», *The Atlantic Monthly*, August 1996.